الفصل الثالث

الوعـيُ بالدولـة

أولاً: في الشعور الإيجابي بالدولة

ثمة حقيقةٌ يسيرةُ التبيُّنِ وشديدةُ الوضوحِ في علاقة الوعي العربي - قديماً وحديثاً - بالدولة. يميل، في الغالب من أحواله، إلى البُرْم بها كلَّما استحضرها في صورةِ السلطان القاهر الذي يفرض عليه الخضوع والامتثال لأحكام الواجب العموميّ: السلطان الذي يسحب النفوذ من المناطق (من السُّلَطِ الأهلية المحلية) ويحتكره للمركز، والذي يَجْبِي الضرائب ويفرض التجنيد ويعاقب على التمرُّد... إلخ؛ ويميل في أحيانٍ أخرى إلى تعظيم صورة الدولة لديه كلما تَمَاهَت عندهُ مع معنى الأمن والنظام ووَقْف التسيُّب وحماية الحقوق والممتلكات والأعراض من عاديات المتربّصين بها من الأفراد والجماعات. يرتفع معدَّلُ الشعور بالحاجة إلى الدولة، في هذه الحال، بحسبانها الضامنَ الوحيد للنظام والاستقرار الاجتماعيّ، ويزيد الطلبُ على دورها كلَّما عَرَضَ للمجتمع ما يقود إلى تصدُّع علاقاته الداخلية وقيامِ كلّ فريقٍ منه بوظائفَ يخشى غيرُهُ من أن تنال من مصالحه وأمنه.

لعلَّ الشعورَ إيَّاهُ (بالحاجة إلى الدولة) يَضَّاعَفُ على نحوٍ غيرِ مسبوق في حالَيْنِ حَرِجَتَيْن تَمْتَحِنَانِ المجتمعَ والأمة والجماعة وقد تطرحان الاستفهام عريضاً على ما يمكن أن يكون قد تبقَّى لها جميعاً من حظوظٍ في البقاء: في حالِ فتنةٍ داخليةٍ تَنْقَادُ إليها النفوسُ والأبدان راضيةً أو مكرَهَةً فيكونُ عاقبتها التقاتُل والإفناءُ المتبادَلُ وسيادةُ شريعة الأقوى والأقْهَر، وما يأتي في أعقابها

من عقابيل (قَتْلٌ ومُثْلَةٌ وامتهانٌ وضَيْمٌ...)، وفي حال عدوانٍ خارجيّ أو تهديدٍ جِدّيٍّ بذلك العدوان، وما ينجم عنه من استباحةٍ للأرض والممتلكات ومن أَسْرٍ وفناءٍ ومن سقوطٍ في قيودِ المحتل أو العدوّ الخارجي. تبدو الدولة في الحالَيْن خشبةَ الإنقاذ الوحيدة للمجتمع والجماعة. يقترن معناها هنا بمعنًى أبويّ رعائيّ: إنها رمزُ وحدةِ الجماعة ـ منظوراً إليها كعائلةٍ كبيرة ـ واستقلالِها وأمنِ حوزتها وحياضِها. هي السيّدُ الذي يحمي بيتَه من عدوانٍ عادٍ، والذي يقضي بين أهله في ما شَجَرَ بينهم أو يفرض عليهم الامتثالَ لأحكام البيت ونظامه.

من المفارقات أن فكرة الدولة، التي لم تكد تستقر في المخيال الجماعيّ العربيّ عبر التاريخ[1]، لا تنشأُ إلا في كنف مثل هذه اللحظات من التأزُّم السياسيّ والاجتماعي. غير أن هذه التي دعوناها بالمفارقة سرعان ما تَتَبدَّى ـ عند التأمُّل والتحليل ـ ظاهرةً «طبيعية» أو مفهومة. ذلك أنه بسبب ضَعْف فكرة الدولة في المخيال الجماعي العربي حَصَلَتْ فتنٌ وحروبٌ أهلية مزّقتِ الأمةَ والجماعةَ على السواء وأنتجتْ وعياً شقيّاً متحسِّراً على الدولة والجماعة معاً. قد يمكن أن يقال، في هذه الحال، إنه لولا ضَعْفُ الدولة لما كانت فكرتُها ـ وصورتُها ـ ضعيفةً في وعي الجماعة. وهذا صحيحٌ نظريّاً. لكنه يُجَافِي واقعَ الأمور، ذلك أن ضَعْف فكرةِ الدولة كان يقترن دائماً في ذلك الوعي بالشعورِ الجماعيِّ بأنها قويّة، جَبَّارة، وقهرية لا تَرْحم. وربما كان ذلك سبباً إضافيّاً لهروب ذلك الوعي منها أو عدم استقرارها (هي) فيه كواقع سياسيّ مطلوبٍ أو مرغوب. وفي كل حال، لا تمثّل ظاهرة الطّلب الجماعيّ المتزايد على الدولة في أوقات الأزْمات والابتلاءات، من نوع تلك التي أشرنا إليها، سوى أَقْطَع دليلٍ على شعور الناس بقوة الدولة، وعلى تعويلهم على تلك القوة لحماية أمنهم وديارهم. وليس يُغَيِّر من ذلك أنه شعورٌ يقترن بما يبدو نقيضاً له: أي ضَعْف فكرة الدولة في وجدان الجماعات الاجتماعية.

من الممكن لنا أن نصف هذا الانبثاق الكثيف لفكرة الدولة وللشعور بالحاجة إليها وإلى دورها الوطني ـ والذي يبدو من فَرْطِ فتور ذلك الشعور في السابق وكأنه يَحْدُثُ فجأة ومن دون مقدمات ـ بأنه يعبّر عن حالٍ من **المصالحة النفسية** للمجتمع مع دولةٍ نُظِرَ إليها باستمرار كوحش كاسرٍ مخيف،

---

(١) انظر فقرة «ضعف فكرة الدولة في المخيال العام،» الفصل الأول من هذا الكتاب.

أو ككائنٍ سياسيّ غير مرغوب فيه، يَسْتَنْفِرُ في النفس الشعورَ بالحيطة وعدم الاطمئنان. قد تكون هذه المصالحة النفسية مؤقّتةً وانتقاليةً، أي غيرَ قابلةٍ للاستمرار، أو ـ على الأقل ـ غيرَ محصَّنةٍ من احتمال التصدّع والعَوْد من جديد إلى علاقات الجَفَاء والتهيُّب وفقدان الثقة. وهي غالباً ما تكون على هذا النَّحو، أي مؤقتةً وانتقاليةً، بسبب النَّقص الفادح في الوعي السياسيّ عند الجمهور وفي معنى الدولة عنده وأهميتها الاجتماعية الحاسمة بمعزل عن الأزْمات الكبرى التي مِنْ نوعِ الفتن والحروب الأهلية والغزو الخارجيّ. ومع ذلك، فإن تلك المصالحة (النفسية) ليست قليلةَ الشأنِ في تاريخ الوعيِ الجماعيِّ لأمّةٍ ومجتمع، ليس لأن عائداتها مجزيةٌ في حاضر ذلك المجتمع، بل لأنها تترك أثراً عميقاً في ذلك الوعي يمكن استثمارُهُ سياسيّاً لإعادة استنبات فكرةِ الدولة، والحاجةِ الحيوية إليها، في الوعي الجمْعيّ. وهو استثمار مطروح على جدول أعمال النخب في المقام الأول.

ليست هذه المصالحة النفسية مع الدولة ـ فكرةً وواقعاً وكياناً ـ إدراكاً فكريّاً للدولةِ كنصابٍ في المجتمع، أو وعياً سياسيّاً أو ممّا ينتمي إلى أفعال الوعي السياسي. غير أن المرء لا يملك، مع ذلك، إلّا أن يلاحظ جملةً من الحقائق الدّالة التي تَحْمِلها تلك المصالحة في جوفها. **أولها** أن «اكتشاف» الدولةِ كحقيقةٍ مفتاحيَّةٍ للاجتماع الإنساني[٢] وكأداة صَهْرٍ وتوحيدٍ وتأمينٍ لا غنًى للمجتمع عنها يقترن ـ في وعي الناس ـ بتراجُعِ الشعور العدائي تجاه الدولة كرمزٍ للقهر والطغيان في مخيالهم الجماعيّ لصالح الشعور الإيجابي بها كرمزٍ للحماية والوحدة. ومن المفيد تماماً الانتباهُ إلى دلالات هذا التنازل في إدراكِ الجمهور للدولة وإلى القيمة التي ينطوي عليها إسقاطُ تحفظاته. **وثانيتُها** أن اقتران الشعورِ الإيجابيّ تجاه الدولة بالحاجة وبالمنفعة والمصلحة التي تنجم عنها (عن الدولة) يُعيد تعريف الدولةِ في إدراكات الناس تعريفاً سياسيّاً، أي بما هي **كيانٌ سياسي ـ اجتماعي يُغَطّي** حاجاتٍ موضوعيةً ويؤمِّن **مصالحَ عامة. إذِ السياسةُ لا تحتلّ وعياً إلّا متى احتلّتْهُ فكرةُ المصلحة. وثالثتُها** أن الخَلْفِيَّة المنفعية القائمة وراء تَحَوُّل الشعور بالدولة من شعور سلبيّ إلى شعور إيجابيّ ـ **وهي الحاجة إلى الدولة من أجل حفظ وحدة الجماعة والأمة**

(٢) انظر رأي ابن خلدون النيِّر في مسألة حاجة الاجتماع الإنساني للدولة كوازع في: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون (بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٤)، ص ٤٩ - ٥٠.

من الانقسام والتبديد ـ تؤسِّس لإعادة استيعاءِ وحدة الأمة بمفردات السياسة وأدواتها، أي ـ أيضاً ـ تؤسِّس لميلادِ **وعي سياسيٍّ** عام يتخطى الوعي الفئويّ المسجون في حصون الهُوِّياتِ الفرعية.

ثمة شيءٌ جديد إذن في المشهد ينبغي تسجيله: تنمو فكرة الدولة في المجتمع من طريق اكتشاف ما كان خافياً من وظائفها الأكثر سموّاً وليس من خلال التأمُّل النظري[٣]. وشيئاً فشيئاً، يكتشف المجتمع أن وجودَهُ وبقاءَهُ رَهْنَان بوجود الدولة وبممارستها تلك الوظائف.

ثانياً: درسُ الفتنة

تحتفظ الذاكرة العربية ـ الإسلامية بمزيج من الشعور بالخوف والرهبة من الدولة ومن الشعور بالحاجة إليها لحماية الجماعة. تَعَايشَ الشُّعُورَانِ معاً في وجدان الناس لزمنٍ طويلٍ، وتَحَايَنَا أحياناً إلى الدرجة التي يتعذَّر علينا التمييز بينهما. لكنهما تعاقبَا أيضاً وانفصلا في فتراتٍ من ذلك التاريخ. لقد كان يمكن دائماً ملاحظةُ حالِ السّلبية الاجتماعية (أو المجتمعية من الدولة في سلوك جماعات عدة آذَنَتْ احتجاجاتُها أو تمرُّداتُها باستقرار فكرة الخروج (وشقّ عصا الطاعة) في وجدان بيئات اجتماعية وثقافية اختلطت فيها العوامل القبليَّة بالوازع العَقَدِيّ بالحوافز السياسية (= الصراع على السلطة). لكنه كان يسيراً ملاحظةُ تلك السلبية في مواقف النخب العالِمة (= الفقهاء) التي امتنعت طويلاً عن حُسْبانِ الدولةَ خلافةً مكتملة الأسبابِ الشرعيةِ على نحو ما كانَتْهُ خلافةُ الراشدين. غير أنه ما كان عسيراً أن نلاحظ كيف كانت تلك السلبيةُ تنقلب فجأةً إلى موقفٍ إيجابي من الدولة، سواء من قِبَلِ النخبة أو الجمهور، فتتراجع الاعتراضاتُ والتحفظاتُ المرفوعةُ باسم الشرعية، وتَخِفُّ وطأةُ الخروج والرَّفْضِ والتمرُّد من القوى التي ظلّت تمثل مصدرَ التَّهديد الدّاخليّ الدّائم لسلطان الدولة ولاستقرارها السياسي. وهو انقلابٌ إيجابي يُلْحَظُ كلما دبَّت الانقسامات والشروخُ في المجتمعِ وتعرَّضتْ وحَدةُ

(٣) «تواجهنا الدولة أول ما تواجهنا كأدلوجة، أي كفكرة مسبقة، كمعطى بديهي، يطلب منا أن نقبله بلا نقاش»؛ و«يعيش المرء طوال حياته، وحتى مماته، دون أن يتساءل مرة واحدة عن مضمون الدولة». وعليه، فـ «الدولة إذن سابقة على نظرية الدولة»، أو إن «الدولة سابقة على فكرة الدولة». هذه النقول من: عبد الله العروي، **مفهوم الدولة**، ط ٢ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٣)، ص ٥ ـ ٦.

الأمةِ والجماعة للتصدُّع، وكلّما تَهَدَّدها خطرُ عدوانٍ من الخارج.

لا يمكن فهم هذه الظاهرة في تاريخ الاجتماع الإسلاميّ الوسيط إلا في ضوء الصراعات الدموية الداخلية والفتن التي عَصَفَتْ بوحدة المسلمين وتركتْ آثارها جروحاً غائرةً في النفوس وفي الذاكرة. ففي رحم الفتنة وُلدت فكرةُ الحاجةِ إلى الدولة من جديد بمقدار ما كانت الأمةُ نفسُها تتمزق وتضمحل! وتلك من مفارقات تاريخ ذلك الاجتماع السياسي! ولا يُنَاظِرُ هذه المفارقة في الحدّة إلّا تلك (= المفارقة) التي يعبّر عنها جنوحُ المتمرّدين على الدولة أنفسِهم - في لحظة فراغ الشرعيةِ السياسيَّةِ - للتعبير عن الحاجة إلى الدولة التي خرجوا عليها وناصبوها العداء وأعملوا السيف في سلطانها! حدث ذلك، في التاريخ الإسلامي الأوّل، في العهد الثاني من حقبة الخلافة الراشدة، في أكثر من مناسبة. فالذين حاصروا الخليفة عثمان - مثلاً - ثم اقتحموا دارهُ وقتلُوه، لم يكونوا متمردين على الخليفة حصراً، بل على الدولة ونخبتها، بدليل أنهم ما نَزَلُوا عند مطالب كبار الصحابة بتوفير دم الخليفة وعدم المساس بالشرعية التي يمثّلها. وهؤلاء هم أنفسُهم من هرعوا إلى الإمام عليّ يلتمسون منه إمامة المسلمين ويَحْمِلُونَهُ على ذلك حملاً من غير رضاه ورغبته. لقد اكتشفوا أن أمْرَ الأمة لا يستقيم من دون دولة. والذين تمرَّدوا على سلطان الإمام علي في صِفِّين - غِبَّ قبوله التحكيم - واصطدم بهم في النّهروان وأَعْمَلَ فيهم قتلاً ثم اغتالوه، هم أنفسُهم من سيقفون مع ابنه الحسن في حرب العراق مع الشام (التي لم تقع) حتى وموقفهم من الإمامة معروف. أما الذين ما كان يدور في خلدهم يوماً أن يقدِّموا معاوية على الإمام علي، فما لبثوا أن قدَّموا له البيعةَ لنجاحه في إنهاء حال الفتنة والانقسام وإعادة توحيد الدولة والجماعة[٤].

ما يصْدُق على المتمرّدين والبُغاةِ وانقلاب موقفهم من الدولة يَصْدُق أكثر على الفقهاء الذين لم يصطنعوا للدولة السلطانية، القائمة في أعقاب نهاية عهد الخلافة، شرعيةً دينية لا تستحقها، لكنهم وجدوا لها ما يبرِّر قيامها وتعايشوا مع الأسباب التي تدعو إلى ذلك القيام مُهْتَدِينَ إلى سبيلٍ لتنظيم العلاقةِ بينها وبينهم، بين السياسة والشريعة. ما كان لأحدٍ من فقهاء السُّنَّة أن يجد مسوِّغاً

(٤) يَدُلُّنا على أهمية مطلب وحدة الدولة والجماعة عند المسلمين تسمية عام تولية معاوية (٤١ هـ) عام الجماعة.

شرعيّاً لنظام «الخلافة» الذي قام منذ العام الحادي والأربعين للهجرة، أو أن يذهب إلى حُسْبَانِهِ امتداداً للخلافة الراشدة، بل إن إجماع المسلمين عامةً على هذه الخلافة انقطع منذ النصف الثاني من خلافة عثمان وتحوَّل، منذ ذلك الحين، إلى خلافٍ على شرعية الخليفتين الثالث والرابع، فكيف بشرعيةٍ أتاها معاوية بالسَّيف وأنْهَاهَا بأَخْذِ البيعة ليزيد مُحْدِثاً بدعةً في نظام الحكم لا سَنَدَ لها في النصّ ولا سابقة في تجربة الخلافة! ومع ذلك، أمْكَنَ لهذه الدولة السلطانية أن تنتزع اعترافاً بها من الفقهاء، لا لشيءٍ إلّا لأنها نجحت في الحفاظ على الجماعة وعلى وحدةِ أمّةٍ مَزَّقَتْهَا الحربُ الأهلية الداخلية، وفي استئناف الفتح الذي توقّف، وردِّ غائلة الزَّحْفِ الخارجي. لقد كانت الفتنة، التي هي أشدّ من القتل، امتحاناً مصيريّاً للجماعة والأمّة **أعاد إنتاج فكرة الدولة في الوعي الجماعي.**

سوف يتكرَّر الدرسُ نفسُه بعد مائتيْ عام، شهدت هي أيضاً نَظَائِرَ أصغر. سيجد الفقهاء أنفسَهُم أمام حالةٍ سياسية جديدة يمكن وصْفُهَا بحالة **ما بعد ـ الخلافة**، حيث تَدَاعَى سلطانُ الخليفة في المركز، منذ القرن الهجري الثالث، وقام سلطان «أمراء الاستيلاء» الذين أسَّسُوا دويلاتهم في الأطراف وأجبروا الخليفة على أن يمحضهم التأييد والتفويض. أصبحت الخلافة صوريةً، غير أنه ما كان في وسع الفقهاء غير أن يدافعوا عنها، بحُسبانها رمزَ الكيان الإسلاميّ. أما سلطات الأمر الواقع التي فرضها أمراء التغلُّب، فلا جدوى من رفضها لأنها أمرٌ واقع، ومن الأفضل الاعترافُ بشرعيتها ولكن في نطاق «دولة الخلافة» التي تَحْكُمُ (تلك السلطات) باسمها. وإذا كان الأمر يتعلق، في هذا الموقف، بما رآهُ فقيهٌ من فقهاء السياسة الشرعية الكبار: هو الماوردي[(٥)]، فإن فقيهاً معاصراً له ـ هو الجويني ـ [(٦)] لم يجد غضاضة في الدفاع عن شرعية «إمارة الاستيلاء» نفسِها بمعْزِلٍ عن الخلافة ومن دون حاجةٍ إلى شرعيةٍ من الخليفة لأن سلاطينها ينهضون بما نهض به الخلفاءُ قبلهم من حفظ الوحدة والدفاع عن دار الإسلام.

---

(٥) انظر: أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية** (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.]).

(٦) انظر: أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، **الغياثي، غياث الأمم في التياث الظلم**، تحقيق، دراسة وفهارس عبد العظيم الذيب، ط ٢ (الاسكندرية: [د. ن.، د. ت.]).

مرة أخرى، إذن، يتجاوز الفقهاء تحفّظاتهم عن حدود أو مقدار ما للدولةِ من شرعيةٍ دينية (وقد فقدتْها مرَّتيْن: بعد زوال الخلافة الراشدة، ثم بعد صيرورتها خلافة صورية منذ القرن الثالث). إذ إنَّ القدرَ الضروريَّ من شرعيتها السياسية ـ وهو ما يؤسِّس الحاجة إليها ـ ما زال قائماً ما دامت تؤدّي وظيفتَيْها الرئيستَيْن: منع الفتنة وحماية وحدة الأمة من جهة، وحماية دار الإسلام من الخطر الخارجي من جهة ثانية. ولا بأس، في الحاليْن، من التمسُّك ببعض الرسوم والطقوس الدينية، ولو من بابٍ رمزيّ، لأداء تلك الوظائف السياسية ولإسباغ قدرٍ ما من المسحة الدينية عليها حمايةً لصورة الخلافة في أعين المسلمين(٧)، وبلغتنا: من أجل تصفيح الوظيفة السياسية للدولة بدروع أيديولوجية.

لهذا الموقف الإيجابي من الدولة في الإسلام «أسباب نزول»: تجربة الفتنة والشرخ الداخلي والخوف على ديار المسلمين من استباحةٍ أعداء تُطْمِعُهُم في تلك الديار أوضاعُها المُهْتَرِئة. هل هذه حالة خاصة بتاريخ العرب والمسلمين وتجربة الدولة والصراعات الداخلية في ذلك التاريخ؟ لا، هي حالة عامة في كل مجتمع أنْهَكَتْهُ صراعاتُه وتعرَّض كيانُه لخطرِ السقوط من الخارج: «فجأةً» تنبثق في النفوسِ فكرةُ الدولة، ويتراجع عنها الضغطُ الداخليّ (من أجل التغيير أو الإصلاح) ليتزايد الطلبُ عليها من المجتمع والأمة، وليرتفع الاعتراض على شرعيتها. وذلك أيضاً ما عايَنَّاهُ في تاريخنا الحديث والمعاصر مع الدولة الوطنية.

ثالثاً: الدولة الوطنية وأزمة الشرعية

إذا كانت سيرةُ المجتمع العربي مع الدولة الوطنية الحديثة سيئةً، بسبب هشاشةِ فكرةِ الدولة في الوعي الجمعيّ واصطدامها بموروثٍ اجتماعيٍّ تقليديّ (قَبَليّ أو عشائريّ) يأبى الانصياعَ لسلطةٍ أعلى تجرِّدُهُ من النفوذ، فإن سيرةَ النخب (الفكرية والسياسية) العربية الحديثة مع هذه الدولة لم تكن أقلَّ سوءاً ـ حتى لا نقول إنها كانت أشدّ سوءاً ـ من سيرة المجتمع معها. وما كانت النخبُ تلك تَنْهَل موقفَها السلبيّ تجاه الدولة الوطنية من موقفِ المجتمع

(٧) ذلك ما أدركه ابن خلدون في تمييزه بين الخلافة والملك وفي تمييزه بين وظائف الخليفة ووظائف السلطان. انظر: ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، ص ٢٠٩ ـ ٢١٦.

(العصبويّ)، وإنما نَضَج موقفها في سياق إدراكاتٍ فكرية وسياسية وأيديولوجية للمسألة السياسية عموماً ولمعنى الدولة وعلاقتها بالمجتمع والأمة على نحوٍ خاص. فالذين ناهضوا الدولةَ الحديثة من المثقفين والسياسيين لم يفعلوا ذلك لأنها تشكّل خطراً على الاجتماعِ الأهليّ التقليديّ: على القبيلة أو العشيرة أو الطائفة، فهم أنفسُهُم كانوا يشاركون الدولةَ صراعَهَا مع تلك البنى التقليدية الكابحة للتقدم، وإنما هُمْ ناهضوها لأنها ـ في نظرهم ـ لا تمثّل المجتمع والأمة، بل تسبح ضدَّهما.

تبلورت **ثلاثة** مواقف نقدية من الدولة الوطنية في البلدان العربية منذ ميلادها بين العقدين الثالث والسابع من القرن العشرين: أي عقب نَيْل تلك البلاد لاستقلالها السياسي. **أول** تلك المواقف النقدية **الموقف القومي العربي**. تذهب مقالتُه إلى إسقاط شرعية تلك الدولة[8] لأنها ناتجةٌ عن إرادة التقسيم والتجزئة الاستعمارية، ولأن وظيفتَها السياسية الوحيدة هي تمزيقُ وحدة الأمة والوطن، وما تبقّى ـ مِنْ قَبِيل نَوْعِ النخبة الحاكمة فيها وَنَمطِ ولاءاتها ـ تفاصيل. **وثاني** تلك المواقف النقدية الموقف الإسلامي. وتطعن مقالتُه في شرعيتها أيضاً إما لأنها أتت على أنقاض الخلافة[9] أو لأنها لا تحكم بما أنزل الله[10]. فهي دولة لائكية تفرض على المسلمين أحكاماً ليست من صميم شريعتهم. أما **ثالث** تلك المواقف النقدية منها، فالموقف الماركسي[11] واليساري الذي يذهب أصحابُه إلى اتهام تلك الدولة بأنها دولة طبقة هي البرجوازية، وأنها دولة

---

(٨) تظل أرقى نصوص الفكر القومي العربي، من الناحية الفكرية، والأقل أيديولوجية (هي) نصوص ساطع الحصري. انظر: ساطع الحصري [أبو خلدون]، **الأعمال القومية لساطع الحصري**، سلسلة التراث القومي، ٣ مج، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠)، وقسطنطين زريق، **الأعمال الفكرية العامة للدكتور قسطنطين زريق**، ٤ مج، ط ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١).

(٩) ذلك موقف السيد محمد رشيد رضا ـ مثلاً ـ في كتاباته المتأخرة. انظر: محمد رشيد رضا، **الخلافة أو الإمامة العظمى: مباحث شرعية سياسية اجتماعية إصلاحية** (القاهرة: مطبعة المنار، ١٣٤١ هـ/[١٩٢٢؟]). وانظر رأينا في أطروحاته في: عبد الإله بلقزيز، **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢).

(١٠) ذلك موقف الشيخ حسن البنّا جزئيّاً. انظر: حسن البنّا، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا** (بيروت: المؤسسة الإسلامية، [١٩٧٩؟])، وموقف سيّد قطب على نحوٍ أكثر حدّةً وشمولاً. انظر: سيد قطب: **معالم في الطريق**، ط ١٠ (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٨٣)، **ونحو مجتمع إسلامي**، ط ١٠ (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٩٣).

(١١) انظر خاصة كتابات سمير أمين ومهدي عامل.

تابعة للميتروبول الرأسمالي الغربيّ ومعادية لمصالح الشعب وطبقاته الكادحة.

ثلاثة اتهامات هي، إذن، التي كيلت لهذه الدولة الوطنية: **معاداة وحدة الأمة، معاداة شريعة الإسلام، معاداة مصالح طبقات الشعب.** الدولة هذه دولة **التجزئة،** أو دولة **اللائيكية،** أو دولة **الطبقة.** وفي هذه الحالات الثلاث، هي لا تمثل إلا فريقاً صغيراً: القوى الاجتماعية القُطْرية التي تتغذى مصالحُها من التجزئة، أو النخب العلمانية المرتبطة ثقافيّاً بالغرب، أو القوى البرجوازية المحلية التابعة للقوى الرأسمالية الامبريالية. وفي هذه الحالات الثلاث أيضاً، ليس لهذه الدولة أيُّ قدْرٍ من التمثيل للشعب وللمجتمع وللأمة أو من التعبير عن مصالحها. فهذه لا تتحقق ـ تبعاً لنوع كل مقالة من المقالات الثلاث ـ إلا في كنف الدولة القومية أو الدولة الإسلامية أو الدولة الاشتراكية.

الليبراليون العرب وحدهم انفردوا بالاعتراف للدولة الوطنية بشرعيتها السياسية وبالدفاع عن تلك الشرعية في وجه خصومها المتعددين أصنافاً والمتباينين منطلقاتٍ وأهدافاً. ولم يكن ذلك ممّا يُسْتَغْرَب له، فقد كانت الدولة تلك دولتهم: ارتضوها في حدودها الكيانية الضَّيِّقة من دون أن يعتبروها حدوداً مؤقتة أو انتقالية مفتوحة على إمكان الاتساع جغرافيا إلى حيث تصير حدود الأمة جمعاء. وسلَّموا بأن شرائعها وقوانينها من الأرض يُقِرُّها الشعب ـ مصدر السلطة ـ عبر ممثليه المنتخَبين ويُعَدِّلُها إنِ اقتضت مصلحتُهُ ذلك، ولا قيود على الدستور والقانون فيها إلّا ما رسَمَهُ الدستور والقانون من قيود. ثم إنهم رأوا فيها كياناً ضامناً للحقّ في التملُّك والحرية الاقتصادية والتنافس قصد الربح من دون التدخل في الإنتاج والدورة الاقتصادية. وللأسباب نفسها، ظلت صورة الليبراليين في وعي القوميين صورة قوىً قطرية معادية للوحدة القومية[١٢]، وفي وعي الإسلاميين صورة قوى علمانية مناهضة لمرجعية الإسلام[١٣]، وفي وعي الماركسيين صورة قوىً برجوازية مستغِلة معادية لحقوق الشعب. وسواء صحَّتْ أحكام هذه التيارات الناقدة للدولة الوطنية في حق الليبراليين العرب أم لم تَصِحّ، فقد تماهوا مع

(١٢) لم تكن تلك صورةَ السياسيين الليبراليين فحسب في الوعي القومي، وإنما صورة المفكرين الليبراليين أيضاً. هكذا نُظِر إلى طه حسين ولويس عوض وميشيل شيحا وآخرين في الخطاب القومي.

(١٣) انظر: محمد قطب، **العلمانيون والإسلام** (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٩٤).

تلك الدولة إلى الحدود التي سوَّغَتْ فِعْلَ التشنيع الأيديولوجي عليهم مِن قِبَل خصوم دولتهم.

على أن الدولة الوطنية لم تكن تملك أن تَحْتَازَ شرعيتها السياسية من مجرَّد اعترافِ قسمٍ صغير من النخب الثقافية والسياسية بها. فالليبراليون العرب ما كان يَسَعُهُم تمتيعُها بأكثر من اعترافهم بها، وهو اعترافٌ لا يؤمِّن لها شرعيةً تعرَّضَتْ للطَّعن شبه العموميّ. ولقد كانتِ النخبُ الحاكمة في الدول العربية المستقلة حديثاً ـ أي آنئذ ـ تُدرِك على نحوٍ دقيق أن عليها أن تقوم بإجراءاتٍ سياسية تُرَمِّمُ بها واجهةَ شرعيتها المشروخة، فتحاول أن تُجِيبَ بعضاً ـ ولو قليلاً ـ من المطالب العامة لتحسين صورتها وسيرتها لدى الجمهور. ذلك ـ مثلاً ـ ما يفسّر تداعيها لإقامة إطار «توحيدي» جامع هو جامعة الدول العربية(١٤) للإيحاء بأنها لا تقدّس التجزئة وليست سادناً لها، كما صوَّرها القوميون، ولا تعادي فكرة الوحدة العربية. وهو عينُه ما يفسّر لماذا نَصَّتْ دساتيرُها على أن الإسلام دين الدولة وأنه المصدر الأساس (أو مصدرٌ أساس) للتشريع، ولماذا حوفِظَ على التعليم الدينيّ والوقْف والأحوال الشخصية الشرعية. ثم إن هذا نفسُه ما يفسِّر بعض ظواهر الشعبوية عندها في مخاطبة الجمهور وفي الإيحاء بالتعاطف مع المطالب الاجتماعية للفئات الكادحة والمعدمة. كانت، في كل هذه الحالات، تجرِّب أن تدفَع عنها التُّهَم الثقيلة التي حاصرتْها منذ الميلاد: التجزئة، الكُفْر، العمالة للأجنبي.

هل نجحت في سدِّ الذرائع؟

لم تنجح: زادتْ انكفاءً في حدودها الكيانية الضيّقة، وانهارتِ الفكرةُ العربيةُ عندها وتعطلت مؤسستُها الوظيفية (الجامعة العربية)، وانفجر في وجهها المدّ الإسلامي فحاصر قدرتَها على المناورة والاستيعاب لِيُجْبِرَهَا على مواجهته في دورات عنفٍ دمويّ متبادَل لم تنقطع؛ ثم زادتْ معدّلاتُ ارتهانها للأجنبي لِيزيدَ معه معدَّلُ إفقارها للمجتمع والناس وعدوانها على القوتِ اليوميِّ للمواطنين. وبكلمة، زادت أسبابُ محنة الشرعية لديها. . . ولكن دون أن ينجح مناهضوها في كسب أية معركةٍ ضدَّها: لا الوحدة، ولا الشريعة، ولا الاشتراكية.

---

(١٤) من المفيد التذكير بأن أحد آباء فكرة الجامعة واحدٌ من خريجي الليبرالية العربية هو زعيم الوفد مصطفى النحّاس.

رابعاً: الفقهاء والمثقفون والدولة

تُشْبِهُ أزمةُ الدولةِ الوطنية في البلاد العربية اليوم أزمةَ الدولة في العهدِ الإسلاميِّ الوسيط من وجوهٍ عدّة: كان على دولة المسلمين أن تعيش أزمة الشرعية منذ انصرام حقبة الخلافة الراشدة وأن تواجه اعتراضات شتّى من قِبَل كل من استقرت في أذهانهم صورة معيارية للشرعية (صورة دولة المدينة في العهديْن النبوي وّالراشديّ) قوامُهَا التطابُق بين كيان الدولة وكيان الأمة والحكم بمقتضى النص وسنَّة الرسول وما سار عليه خلفاؤُه. ومثلها كان على الدولة الوطنية الحديثة أن تعيش أزمة الشرعية منذ الميلاد وأن تواجِهَ اعتراضاتِ كلِّ من عَنَتْ عندهم الشرعيةُ التطابقَ بين كيان الدولة وكيان الأمة، أو التَّمَاهي بين الدولة والشريعة، أو قيامَ نظامِ الحكِم على مقتضى العدالة الاجتماعية أو الاشتراكية. وكان على دولة المسلمين أن تَؤُولَ إلى دولٍ ودويلاتْ فتفقد وحدتَّها في امتدادِ فقدان الأمَّةِ لوحدتها؛ مثلما كان على الدولة أن تُولَدَ متعددةً منقسمةً على حدود انقسامِ (أو تقسيم) الأمةِ في العصر الحديث. وأخيراً كان عليها في الماضي أن تُنْفِقَ شطراً من الزمن لردّ خطر الزحف الخارجيّ المعادي ـ بعد جوْلات من نزيف الفتن والقلاقل الداخلية ـ وقد بَلَغَ حدّ الاحتلال العسكري، مثلما كان عليها منذ ستين عاماً من اليوم أن تُنْفِقَ ذلك الشطر من الزمن لمواجهة خطر مثل ذلك الاحتلال: بعدّ، وأثناء، نزيف الفتن الداخلية.

أظْهَرُ عناصر التشابه ـ في ما يعنينا هنا ـ هو المتعلق بأزمة الشرعية وبطرق معالجتها. لم يكن في وُسْع الفقهاء («حرَّاس الشرع») أن يلتمسوا الشرعيةَ لدولةٍ تَحِيدُ عن مثال دولة الخلافة الراشدة حتى وهُمْ يُطْلِقون عليها اسم الخلافة ويلقبون سلاطينها بالخلفاء. كانوا أوفياء للمعنى الأصيل للخلافة حين امتنعوا عن الاعتراف لها بسلطتها الدينية. لكنهم وقد حصلوا منها على تسليمٍ بوظيفة النطق باسم الشريعة، ما عادوا يجدون حرجاً في التسليم لها بشرعيتها السياسية. والحق أن هذه الشرعية السياسية نفسَها اضطرارية، و ـ بالتالي ـ ما كانت ناجمة عن اقتناعٍ منهم بأنها استوفتْ تماماً شرائطَ تلك الشرعية، بدءاً من معنى البيعة وانتهاءً بمضمون السلطان (= العدل)، وإنما لأنها أصبحت أمراً واقعاً لا يمكن رفْعُه. على أن هذا الأمر الواقع لم يكن في حسبانهم سيِّئاً، بل هو أقل سوءاً من نقيضه: الفراغ والفوضى والفتنة. ها

هنا تَقْبَع مصادر شرعية الدولة إذن. إن وجودها وحده، وبصرف النظر عن الجَوْر والفساد، أَضْمَنُ لاستمرار جماعة المسلمين من عدم وجودها ما دام في حكم المُمْتَنِع أن يقوم ماهو أحسن منها (ولا شيء أحسن منها غير الخلافة في نظر الفقهاء).

ما كان موقفُ التّسويغ الفقهي للدولة تنازلاً من الفقهاء عن فكرة الخلافة(١٥) أو عن المبادئ الحاكِمة للشرعية في الإسلام؛ كان ـ بالأحرى ـ أقربَ ما يكون من الواقعية السياسية التي تجد لها سنداً شرعيّاً، هي الأخرى، في أحكام الضرورة. فلقد قَضَتِ الضرورةُ بالولاء لهذه الدولة وبِمَحْضِها التأييد: لا لأنها انتزعتِ الاعترافَ لها بالقوة، وإنما لِحَاجَةِ المسلمين كأمَّةٍ وكجماعةٍ إليها. إنها وحدها تستطيع أن تجمع شملهم الذي تبدَّد بالخلاف والفُرقة فتقضي على الفتن والصراعات الداخلية التي تتهدَّد بقاءهم. وهي وحدها التي تَقْوَى على الذَّوْد عن حَوْمَةِ الإسلام المعرَّضة للاستباحة الخارجية إن لم تكن تَقْوَى على استئناف سيرة الأوَّلين في الفتوح والتوسُّع. وهي وحدها التي تقضي بين الناس في ما شَجَرَ بينهم فتأخذ الحقوقَ لأصحابها ممَّن اغتصبوها منهم. وهذه جميعُها أسبابُ شرعيتها ـ في نظر الفقهاء ـ إلى أن يَحِينَ زمنٌ تستعيد فيه ما فقدتْ من شرعيةٍ فتصير خلافةً. فما لا يُدْرَكُ كُلُّهُ لا يُتْرَكُ جُلُّهُ ولا بعضُه.

لم يفعل المحدثون شيئاً آخر مختلفاً غير ما فَعَلَهُ الأقدمون في مواجهة أزمة الشرعية لدى الدولة. خَفَّف القوميون العرب من غلواء تشنيعهم على الدولة القطرية (= الوطنية) وباتوا يسلِّمون بها كأمرٍ واقع (حتى من دون أن يفقدوا الأمل في وحدة عربية في إطار دولة قومية: مركزية أو اتحادية)(١٦)، بل ما عادوا يتحرَّجون في الدفاع عن كيانها وعن الوحدة الوطنية فيها باعتبار

(١٥) يقول عبد الله العروي عن الفقهاء الذين «يتكلمون دائماً عن الخلافة التي لم تطبق إلّا في مدة قصيرة... في حين أنهم يعيشون تحت نظام لا يمتّ إليها إلّا بأوهى الصلات» إنهم كانوا مدفوعين إلى ذلك من أجل تحويل ما سمَّاهُ طُوبَىٌ الخلافة إلى طاقة دافعة. لذلك «من السهل اليوم أن نرميهم بالوصولية والذرائعية دون أن ننتبه إلى ما في موقفهم من شجاعة، بل من بطولة، إذ يحاولون محاربة اليأس المتسرب إلى النفوس والمؤدي إلى انهيار الدولة وربما إلى اندثار الإسلام». انظر: العروي، **مفهوم الدولة**، ص ١٠١.

(١٦) ذلك ما بدأ يتكرَّس في أذهان كثيرٍ من مفكريهم منذ النصف الثاني من عقد الثمانينيات من القرن العشرين المنصرم.

ذلك شرطاً نحو الوحدة القومية الشاملة أو ـ على الأقل ـ خياراً ضرورياً نحو الحدّ من ظاهرة التجزئة التي بدأت تطرق أبواب الدولة القطرية ذاتها فتهدّدها بالانفراط. وتراجَع الماركسيون كثيراً عن نقد محتواها البرجوازي ونظامها الرأسمالي فانصرفت هواجسُهم إلى العناية بالتطور الديمقراطيّ والحداثيّ فيها ـ أكثر من عنايتهم بالمسألة الاجتماعية ـ مقتربين شيئاً فشيئاً من المقالة الليبرالية وإشكالياتها المركزية. أمَّا الإسلاميون، فبدأ قسمٌ كبير منهم يعترف بدستورها وقوانينها ويُنشِئ أحزابَه في ظل أحكام تلك القوانين (الوضعية)، ويشارك في الانتخابات ويدخل البرلمانات، ويشارك أحياناً في الحكومات، مبتعداً شيئاً فشيئاً عن أطروحته التي تَقْرِن السياسة بالشريعة وتشترط الأخيرة حاكماً لنظام الدولة حتى تَحْتَاز الدولةُ شرعيتَها.

هل انتزعتِ الدولة الوطنية الحديثة من هؤلاء جميعاً الاعتراف بشرعيتها التي طعنوا فيها منذ ثمانية عقود؟

لم تنتزع منهم شيئاً. ما زال القومي يَقْرِنَ شرعيةَ الدولة بنقض التجزئة وصيرورتها (= أي الدولة) دولةً قومية موحَّدة أو اتحادية وجامعةً كلَّ الأمَّة. وما زال الماركسي يعيش بقايا حلمٍ اشتراكي وإن لم يعد يستطيع أن يتبيَّن ملامِحَهُ كما كان يفعل في الماضي واثقاً من صوره الذهنية. ثم ما زال الإسلامي مسكوناً بطوبى الخلافة[17] وإن تحوَّل التعبير عنها إلى صيغة الدولة الإسلامية. وبكلمة، ما زال هؤلاء محكومين في رؤيتهم لمسألة الدولة والسلطة بمفردات (ومرجعيات) الوحدة والاشتراكية والشريعة، وبالتالي ما زالتِ الدولةُ ـ بالنسبة إليهم جميعاً ـ دون حدِّ الشرعية. غير أنه إذا كانتِ الدولة الوطنية تفتقر إلى الشرعية الأيديولوجية أو الاستراتيجية، فإنها باتت تكتسب ـ على تفاوتٍ في النظر إليها عندهم ـ قدراً من الشرعية السياسية الواقعية (حتى بالمعنى الانتقالي). وليس الحامل على وعي هذا النمط من الشرعية (هو) الأمر الواقع فحسب، وإنما حاجة المجتمع إلى دولة تحميه من التصدّع الداخلي ومن الخطر الخارجي. وهي حاجة ارتفع معدَّلُها أكثر من مُعَايَنَةِ حال التفكّك التي تُعَانيها مجتمعاتُنا العربية وتصاعُد موجات العنف السياسي والحروب الأهلية وما تَحْمِلُهُ هذه من مخاطر التفتيت الكيانيّ في كلّ

(١٧) يعبّر عنها صراحةً، وبين الفينة والأخرى، إسلاميون محدثون مثل محمد رشيد رضا وتقي الدين النبهاني ومعاصرون مثل الشيخ عبد السلام ياسين.

بلدٍ عربي. وبهذا المعنى، لم تَنْتَصِر الدولةُ الوطنية على ناقديها، وإنما انْهَزَمَا معاً في مواجهة الفتنة الداخلية والعدوّ الخارجي. ولقد رَتَّبَتِ الهزيمةُ صلحاً غامضاً بينهما. . .

وهكذا، سواء في الخبرة التاريخية الماضية للمسلمين أو في التجربة العربية الحديثة والمعاصرة، صنعتِ الحاجةُ إلى التوحيد وإلى الحفاظ على كيان الأمة أو الجماعة الوطنية شرعيةَ الدولة، أو على الأقل أثبتتِ الحاجةَ الضرورية إلى وظائفها.